

Esclusioni etniche nei regolamenti culturali greci: la norma di Paros (IG XII.5 225)

Roberto Sammartano

Università di Palermo, Italia

Abstract This study aims to examine a well-known inscription (IG XII.5, 225) dated to the mid-fifth century BC and found in Paroikia, near the acropolis of the ancient *polis* of Paros. It shows a typical formula of access limitation to local cults: according to most scholars, the cult in question is to be identified with the worship of Kore Astos (the Citizen), who is mentioned in the second line. The Dorians are excluded from this cult, as is shown by the expression (*xenoi Doriai*) appearing at the beginning of the text in a very relevant position. On the basis of a close comparison between this text and other epigraphs as well as literary documents containing proscriptions which prevent foreigners from participating in cults, it can be concluded that our text offers the only known example of such a limitation pertaining a specific *ethnos*. The reason for this rule established in Paros lies in the background of the *Pentecontaetia*, when political relations between Athens and its allies against the Dorians were bolstered not only politically, but also through cultural practices. *Kore* was a pivotal deity in strengthening the sense of sharing cultural traits in both Paroioi and Athenians; perhaps it is for this reason that those people who did not belong to the Ionian *ethnos* (the Dorians first) were excluded from this cult.

Keywords Paros. Kore. Cultural norms. Xenoi. Dorians. Athens.

Sommario 1 Premessa. – 2 L'iscrizione. – 3 I motivi dell'esclusione etnica. – 4 Il confronto con Erodoto 5.72.3. – 5 Il culto di Kore a Paros. – 6 Il contesto storico-culturale: il culto demetriaco tra Paros e Atene. – 7 Conclusioni.



Peer review

Submitted	2019-10-05
Accepted	2019-10-13
Published	2019-12-23

Open access

© 2019 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Sammartano, Roberto (2019). "Esclusioni etniche nei regolamenti culturali greci: la norma di Paros (IG XII.5, 225)". *Axon*, 3(2), num. monogr., 387-408.

DOI 10.30687/Axon/2532-6848/2019/02/022

1 Premessa

Nel mondo greco, com'è noto, l'accesso a luoghi di culto di particolare importanza in alcuni, sia pur limitati, casi poteva essere proibito agli stranieri da specifiche norme, delle quali resta traccia in quattro documenti epigrafici e in alcune notizie riportate da Erodoto.¹ Nelle formule adoperate nelle iscrizioni gli stranieri esclusi dal culto sono indicati genericamente col termine *xenoi*, riferibile non tanto alle genti non-greche, quanto piuttosto a tutti coloro i quali non facevano parte di una determinata comunità, secondo l'opposizione concettuale *xenos/polites*, o *xenos/astos*.² In un solo caso, invece, per quanto ci è dato conoscere, il termine *xenos* assume una precisa valenza etnica, essendo riferito in maniera esplicita a genti appartenenti ad un'altra stirpe greca. Si tratta della formula di divieto rivolta a stranieri di stirpe dorica (χσένωνι δοριῆι) contenuta in un'iscrizione rinvenuta nell'isola di Paros che, sebbene molto lacunosa e di difficile ricostruzione, può essere classificata senza troppi rischi come parte di un regolamento culturale che regolava l'accesso ad un tempio dedicato molto probabilmente a Kore, databile, come meglio vedremo, intorno alla metà del V sec. a.C.³

L'iscrizione è stata presa in considerazione soprattutto nel vasto filone di studi sulle prescrizioni culturali del mondo greco (definite anche impropriamente *leges sacrae*) e nei lavori dedicati in generale ai culti attestati nell'isola di Paros.⁴ Tuttavia, essa merita, a mio parere, un'attenzione maggiore rispetto a quella che ha ricevuto finora, anche per altre ragioni: in primo luogo, si tratta dell'unica testimonianza epigrafica relativa alla esclusione da un culto di una specifica stirpe greca e non dell'intera categoria degli *xenoi*, come avveniva nella prassi comune. Anche nelle fonti letterarie, peraltro, non è dato trovare identiche attestazioni di divieti di accesso al culto indirizzati ad una sola stirpe greca, eccezion fatta per un noto e controverso passo di Erodoto (5.72.3), sul quale però torneremo più avanti.

¹ Sul tema vd. da ultimi: Butz 1996, 75-95; Krauter 2004, 56-60; Funke 2006, 1-12; Pels 2015, 189-96. Per quanto riguarda i riferimenti nelle fonti letterarie vd.: Hdt. 5.72.3; Hdt. 6.81; Hdt. 8.134. La relativa povertà di notizie nelle fonti letterarie su questo genere di norme può essere attribuita al fatto, come osserva non a torto Parker 1998, 11, che assai raramente la richiesta di essere ammessi ad un determinato culto potesse partire da gruppi di persone, quali gli stranieri, che erano già consapevoli di non averne diritto. I (pochi) casi presi in considerazione da Erodoto di divieti di carattere religioso rivolti a stranieri riguardano tentativi di aggiramenti o forzature di norme culturali esperiti per scopi di carattere politico.

² Su questo aspetto insiste Butz 1996, part. 92 ss. Vd. anche Sourvinou-Inwood 1988, 268-69.

³ In questa categoria viene inserita da tutti i commentatori.

⁴ Ad eccezione dello studio specifico di Butz 2000, 193-201, ove però non viene affrontato direttamente il tema della norma culturale presente nell'iscrizione.

In secondo luogo, non va trascurato che questa norma sembra riflettere, sul versante religioso, la medesima contrapposizione tra la stirpe ionica e quella dorica che proprio negli stessi anni in cui veniva redatto il regolamento culturale di Paros cominciava a dividere sul piano propagandistico le comunità ioniche che si stringevano attorno alla Lega Delio-Attica da un lato e le città doriche aderenti alla Lega del Peloponneso dall'altro. Viene spontaneo chiedersi, dunque, quali fossero i motivi che spinsero la comunità dei Pari a escludere i Dori dal culto locale di Kore e se tale divieto possa essere collegato in qualche modo al sentimento di ostilità etnica che sarebbe stato al centro della retorica politica – a dire di Tuciddide – al tempo della Guerra del Peloponneso.⁵

2 L'iscrizione

Il testo è composto da due linee che corrono in senso verticale lungo il tamburo di una colonna di marmo non scanalata di 1,34 m di altezza e di 50 cm di diametro. Si conserva solo la prima parte di ciascuna delle due righe, in quanto l'epigrafe continuava lungo il rocchio successivo, non ancora trovato. Al momento del rinvenimento nel 1892, il tamburo della colonna si trovava nell'antica chiesetta di Aghios Nikolaos di Paroikia, ormai completamente distrutta, dove in precedenza era stato reimpiegato come piedistallo per la mensa dell'altare. Da qui fu trasportato nel porto, dove fu utilizzato come bitta per l'ormeggio delle barche; poi fu spostato nel recinto della fabbrica dei marmi antistante la riva del mare, e infine trasferito nel Museo di Paroikia, dove si trova attualmente.⁶ La formula riportata nell'iscrizione (vd. *infra*), e il supporto su cui essa è incisa ha indotto la maggior parte degli studiosi a sostenere che la colonna appartenesse ad un

⁵ Sul tema della contrapposizione etnica Ioni vs Dori vastissima è la bibliografia. Mi limito qui a segnalare, per quel che interessa al presente studio, i lavori che si sono concentrati sulla questione dell'esistenza o meno, in epoca precedente alla guerra del Peloponneso, di un 'sentimento etnico' che avrebbe marcato le differenze tra le due stirpi greche contribuendo ad alimentare l'ostilità sfociata nella più grande guerra civile fra Greci. La tesi sostenuta intorno alla metà del secolo scorso da Will 1956, e parzialmente seguita da de Romilly 1967; 1995, 5-34, secondo cui gli appelli alla consanguineità (*syngeneia*) e alla inimicizia etnica registrati da Tuciddide sarebbero stati *topoi* retorici conati in maniera strumentale negli anni del conflitto tra Sparta e Atene per scopi di propaganda politica, è stata confutata da diversi studiosi, che hanno messo in evidenza invece come tali appelli esprimessero in realtà valori autentici e radicati nella mentalità greca, ma messi in crisi ormai da più prosaici calcoli di opportunismo politico, come non manca di osservare Tuciddide: Alty 1982, 1-14; Musti 1990, 41 ss.; Hornblower 1996, 61-80; Sammartano 2012, 483-513; Moggi 2013, 47-60; Fragoulaki 2013; Moggi 2014, 43-59.

⁶ Le notizie principali, benché molto sintetiche, sul rinvenimento si trovano in de Ridder 1897, 16-17.

tempio dedicato a Kore *Astos*, anche se non abbiamo elementi certi per stabilire dove fosse ubicato questo edificio. Il ritrovamento di simili tamburi di colonna nel Kastro della città, il sito dell'antica acropoli di Paros, non distante dalla chiesetta di Aghios Nikolaos, spinge a pensare che il santuario o tempio di Kore si trovasse sull'acropoli di Paroikia, all'interno delle mura.⁷ Secondo il Rubensohn, la presenza di un luogo di culto dedicato a Kore *Astos* nella città di Paros sarebbe convalidata da un'altra iscrizione, purtroppo molto lacunosa e attualmente dispersa, in cui il culto di Kore sembrerebbe distinto da quello di Demetra.⁸ L'ipotesi della collocazione del tempio di Kore *Astos* all'interno della città di Paros è stata messa in dubbio più recentemente da alcuni studiosi che tendono invece a identificare il luogo di culto indicato nell'iscrizione con una parte del santuario extramurano di Demetra *Thesmophoros*, che stando al racconto di Erodoto (5.132-136) sull'assedio di Paros da parte di Milziade nel 489 a.C. si trovava sulla collina antistante la città.⁹ Questa proposta di identificazione appare però piuttosto rischiosa, non solo perché l'epiteto *Astos* implica l'esigenza di distinguere il culto (poliadico?) dedicato a Kore entro la cinta muraria (sull'acropoli?) dal culto dedicato invece alla madre Demetra nel santuario tesmoforico edificato fuori dalla città, ma anche perché sarebbe poco plausibile che un elemento architettonico così ingombrante come il roccchio di una colonna possa essere stato reimpiegato a così grande distanza dalla giacitura originaria, nell'ipotesi in cui questa debba essere identificata con il *Thesmophorion* edificato in un luogo esterno alla città. La questione, come vedremo, non è non priva di importanza per la comprensione della norma che qui interessa.

Così si presenta ora il testo:¹⁰

ΧΣΕΝΟΙΔΟΡΙΗΙΩΥΘΕΜΙ[-----]
ΩΥΟΙΑΚΩΦΗ ΑΣΤΟΙΕ[-----]

L'iscrizione è incisa in maniera molto accurata, con un *ductus* ordinato e con lettere regolari, definite *litterae bonae* o 'monumentali', mediamente di uguale estensione (l'altezza oscilla da 35 mm a 50 mm).

⁷ L'ipotesi risale al Rubensohn 1901, 213-15.

⁸ IG XII.5 34: alla l. 10 il Rubensohn (1901, 213-15) integra infatti Κόρης τῆς ἐ[ν ἄστει vel ἐ[μ πόλει].

⁹ Vd. Berranger 1992, 95-6 e Ornaghi 2009, 87, nota 34. Secondo l'ipotesi formulata da Gruben 1982, 688-89 e seguita da Ornaghi 2009, 85 ss., il santuario di Demetra *Thesmophoros* ricordato da Erodoto si trovava sulla collina di Haghia Anna, a qualche chilometro a sud-ovest dell'acropoli di Paroikia.

¹⁰ Riporto soltanto qui i caratteri tutti in maiuscolo per indicare le forme delle lettere che a me sembrano certe. Nelle traslitterazioni successive riprodurrò i caratteri in maiuscolo o in minuscolo seguendo volta per volta le proposte avanzate dai singoli studiosi.

La forma delle lettere è resa generalmente con grande precisione e vi si può scorgere una certa tendenza ad arcaicizzare alcuni tratti, come ad esempio nel *sigma* e nel segno di *omega*.¹¹ La superficie è molto rovinata in alcune parti, sicché non sono più leggibili le ultime due o tre lettere della prima linea e alcune lettere della parte iniziale della seconda linea. L'alfabeto è quello usato normalmente a Paros in età arcaica, ossia l'«azzurro chiaro» secondo la classificazione del Kirchhoff, come dimostra l'uso delle due consonanti *chi* e *sigma* per il fonema *csi*; inoltre, si segnala l'adozione, caratteristica di Paros e di Thasos, del segno *O* per esprimere *o* lunga aperta, e del segno *Ω* per esprimere *o* breve, secondo un uso inverso rispetto all'alfabeto della Ionia asiatica.¹² Il dittongo improprio *ou* (*o* lunga chiusa) è reso invece con le due lettere *ΩY*. Sulla base di questi segni, e considerata la forma della lettera *N* ancora «a bandiera», è possibile datare l'iscrizione intorno alla metà o nel secondo terzo del V secolo a.C.¹³

André de Ridder pubblicò per primo l'iscrizione nel 1897, basandosi su un apografo, ormai perduto, che era stato disegnato da Crispi quando la colonna era ancora in condizioni migliori. Questa la sua proposta di ricostruzione del testo:

Ξένωι δωριῇ οὐ θέμι[ς]
οὔτε δ' [ὀπ]οῖα Κόρη ἀστοῖ ε
.....

L'editore in realtà non diede una sua traduzione del testo, ma si limitò ad affermare che «la restitution proposée est tout hypothétique et je ne me dissimule pas sa hardiesse». ¹⁴ La sua ipotesi di ricostruzione della seconda linea è stata in gran parte respinta, con valide argomentazioni, dai successivi studiosi. In particolare, l'integrazione δ' [ὀπ]οῖα non sembra accettabile, poiché non tiene conto del fatto che la lettera *O*, ancora visibile, non può avere il valore di *o* breve, in quanto nella prima linea lo stesso segno esprime il fonema di *o* lunga, come del resto nelle altre iscrizioni arcaiche di Paros. Per lo stesso motivo, poco verosimile appare la proposta di leggere alla fine del rigo la parola ἀστοῖ come un nominativo plurale, riferito

11 Un'ampia e approfondita analisi paleografica dell'iscrizione è stata condotta da Butz 2000, 193-201. Secondo la studiosa, l'accurata composizione del testo, la preziosità del marmo della colonna su cui è inciso e la tendenza ad arcaicizzare alcuni tratti di lettera possono essere spiegati con il desiderio di enfatizzare l'antichità e il grande prestigio del culto di Kore Astos.

12 Vd. Jeffery, *LSAG*, 294 ss.; Guarducci 1967, 158 ss.

13 Questa datazione è confermata anche dall'accurata analisi paleografica condotta da Butz 2000, 193-201.

14 de Ridder 1897, 16.

dunque ai cittadini di Paros.¹⁵ Proprio sulla base di questa lettura, peraltro, de Ridder aveva ritenuto opportuno abbassare la datazione dell'iscrizione all'ultimo quarto del V sec. a.C., sostenendo che la desinenza del nominativo plurale con il dittongo *οι* fosse un indizio di receniorità dell'alfabeto pario. Secondo la lettura più corretta, invece, la desinenza della parola *ἄστοι* sarebbe composta dalla vocale o lunga aperta, resa con il segno *Ο*, e dalla lettera *ι* (ascritta), e dunque deve essere concordata con la precedente parola *Κόρη*, pure terminante con la desinenza del dativo composta da *η* e da *ι* ascritta. L'intera espressione va riferita quindi con ogni probabilità ad una divinità *Kore Astos*, o *Kore* 'cittadina', anche se non state trovate finora altre attestazioni di un epiteto *Astos* associato a questa divinità.¹⁶

Ancora sostanzialmente valida appare la restituzione del testo proposta a suo tempo da Hiller von Gaertringen, basata sempre sulla lettura dell'apografo perduto del Crispi:¹⁷

15 Cf. Hiller von Gaertringen, *IG XII.5 225*, 63: «Ridderi οὔτε δ' [ὀπ]οῖα Κόρη ἄστοι εἰ – non arident, nec versus latere videntur».

16 Anche de Ridder 1897, 16-17, ritiene che la parola *Κόρη* sia da riferire alla divinità e non a una generica 'fanciulla', ma sembra escludere (o non prende in considerazione l'ipotesi) che il termine *ἄστοι* possa essere inteso come un epiteto della divinità. Dal canto suo, il Wilamowitz, citato da Hiller von Gaertringen, *IG XII.5 225*, 63, avanzava due interpretazioni ugualmente possibili, l'una che attribuisce il termine *Κόρη* al nome della divinità, l'altra che intende lo stesso termine come sostantivo riferibile ad una 'fanciulla' cittadina, con *ἄστοι* dativo concordato con *κόρη*. Quest'ultima possibilità, tuttavia, non è stata accolta dai successivi commentatori (Hiller von Gaertringen, *IG XII.5 225*, traslittera il termine con l'iniziale maiuscola, vd. *infra*; anche Ziehen, *LGS* nr. 106, vd. nota successiva, che pure riporta il termine *κο(ύ)ρη* con l'iniziale minuscola, non sembra dar credito a questa ipotesi), soprattutto in considerazione del fatto che il culto di *Kore* è ben attestato a Paros (cf. *IG XII.5 134*, 227, 228, 229), e che il riferimento ad una (anonima?) 'fanciulla cittadina' difficilmente potrebbe trovare una spiegazione plausibile nel contesto di una norma culturale. Resta fermo, ovviamente, che il carattere estremamente lacunoso dell'iscrizione non consente di dare soluzioni certe alla ricostruzione della seconda linea.

17 Riporto qui altre proposte di integrazione, che seguono sostanzialmente, con lievi varianti, l'edizione di Hiller von Gaertringen:

LGS nr. 106

χσένωι Δωριῇι οὐ θέμι[ς..
οὔτε δ.. ωια κο(ύ)ρηι ἄστῶι ε.

LSCG nr. 110

χσένωι Δωριῇι οὐ θέμις οὔτε[---]
οὔτε Δ.. οια Κόρηι Ἀστοι ἐ[-----]

Negli *Addenda* a *IG XII.5* si trovano altre tre proposte di ricostruzione, che riproduco qui di seguito:

- 1) ξένωι Δωριῇι οὐ θέμι[ς δρ[ᾶν οὐδὲ γυναικί]
οὔδε δ[όλ]ωι, ἃ κόρηι ἄστῶι ἐ[στί]
- 2) ξε(ι)νωι Δωριῇι οὐ θέμι[ς]
οὔ[τ]ε δ[ο(ύ)λ]ωι ἄκο(ύ)ρηι ἄστῶι ἐ[στί]
- 3) χσένωι Δωριῇι οὐ θέμι[ς ἐσορᾶν]
οὔτε δ[όλ]ωι, ἃ Κόρηι Ἀστῶι ἐ[ρδεται]

Χσένωι Δωριῆι οὐ θέμι[ς --]
οὔτε δ.. ωια Κο(ύ)ρηι ἄστῳι ε –

Di recente Patricia Butz, in seguito ad un esame autoptico del reperto conservato al Museo di Paros, ha notato che nella parte iniziale della seconda linea si legge ormai soltanto la sequenza ΩΥ, ed ha pertanto suggerito, con molta prudenza, di restituire così il testo:¹⁸

χσένωι Δωριῆι ὡς θέμι[ς ἐσιέναι]
ωυ..... ΟΙΑ Κώρηι Ἀστοι ἐ[----ca. 6----]

Il testo così integrato si può tradurre: «Non è lecito ad uno straniero dorico (entrare) ... né (sacrificare?) a Kore Astos» (nell'articolo della Butz non vi è traduzione).

Il confronto con le formule adoperate in analoghe prescrizioni di carattere culturale induce ad accogliere senza particolari riserve la proposta di integrare alla fine della prima linea l'infinito ἐσιέναι, 'entrare', retto dalla formula canonica di proibizione οὐ θέμις. Sebbene sia chiaro che i principali destinatari di tale divieto fossero i Dori, non si può escludere *a priori* che nella parte mancante dell'iscrizione o nella lacuna della seconda linea vi potesse essere qualche termine riferito ad altre categorie di persone, se non anche ad altre stirpi accanto a quella dorica. Lo Schwyzler e la Jeffery, dal canto loro, hanno suggerito di integrare la lacuna della seconda linea, dopo οὐδὲ (o ωυ[δ]ε), con δ[όλ]ωι (o con δ[ωλ]οι), ipotizzando dunque che anche gli schiavi fossero esclusi dal culto di Kore Astos.¹⁹ Un'ulteriore proposta avanzata da Hiller von Gaertringen è di integrare la lacuna con *alfa* e *lambda*, e leggere dunque δ[᾿Αλ]ῶια, da intendere come un secondo epiteto riferito a Kore Astos.²⁰ Tale restituzione, però, non poggia su confronti sicuri. Infine il Wilamowitz ipotizzava che dopo il *delta* seguissero *alfa* e *my*, e che quindi il testo fosse integrabile con il termine Δαμῶια, riferito alle feste attestate nel Peloponneso in associazione al culto di Demetra.²¹

In tutti e tre i casi si trovano integrazioni difficilmente confermabili per altra via, che restano, a mio avviso, semplici congetture.

¹⁸ Butz 1996, 82.

¹⁹ DGE nr. 773
χσένωι Δωριῆι οὐ θέμι[ς θηεσθαι]
οὐδὲ δ[όλ]ωι, ἃ Κόρηι Ἀστῳι ἔ[ρδεται]
LSAG nr. 39 (pl. 56), 296, 412
χσενωι Δωριηι ωυ θεμι[ς
ωυ[δ]ε δ[ωλ]οι α Κωρηι Αστοι ε[ρδεται]

²⁰ IG XII.5 225.

²¹ von Wilamowitz 1931, 98. Anche Hiller von Gaertringen, IG XII.5 225, avanzava questa proposta quale possibile alternativa.

Qualunque fosse il senso del testo contenuto nella seconda linea, ormai – sembra – irrimediabilmente perduto, non va comunque sottovalutato che l'estensore della norma ha voluto enfatizzare la formula relativa all'esclusione dei Dori, mettendola in posizione di rilievo nella parte iniziale del testo, come dimostra l'assenza di tracce di scrittura prima della parola $\chi\sigma\acute{\epsilon}\nu\omega\iota$ e nella parte soprastante l'iscrizione (ossia a destra per chi guardava la colonna). Anche ammesso, dunque, che altre categorie di persone fossero escluse dal culto, come gli schiavi, appare chiara la volontà di sottolineare soprattutto la 'finalità' etnica, prima ancora che civica, della norma emanata dalla comunità dei Pari.

3 I motivi dell'esclusione etnica

Per quanto riguarda i motivi sottesi all'adozione di tale regola, le ipotesi avanzate fino a qualche decennio fa insistevano soprattutto sulla presunta connotazione etnica del culto di Kore a Paros. Il primo editore attribuiva l'origine del divieto al carattere «exclusivement ionienne» della religione demetriaca.²² Non molto distante è l'opinione di Sokolowski, secondo cui i Dori erano esclusi da questo culto in quanto discendenti della stirpe che aveva cacciato gli Ioni dal Peloponneso all'epoca del 'Ritorno degli Eraclidi'.²³ Dal canto suo, Homolle in una breve nota accostava la formula della legge di Paros al celebre divieto opposto dalla sacerdotessa di Atena sull'acropoli ateniese al re spartano Cleomene quando questi tentò di entrare nel tempio in occasione della guerra civile ateniese tra Isagora e Clistene, stando al racconto di Erodoto in 5.72.3:

ἽΩ ξεῖνε Λακεδαιμόνιε, πάλιν χώρεε μηδὲ εἶσιθι ἐς τὸ ἱρόν· οὐ γὰρ θεμιτὸν
Δωριεῦσι παριέναι ἐνθαῦτα

o straniero spartano, torna indietro e non entrare nel tempio: non è lecito infatti ai Dori entrare qui.²⁴

Proprio questa stretta somiglianza verbale con la frase pronunciata dalla sacerdotessa a Cleomene dimostrerebbe, secondo l'opinione prevalente, il carattere non straordinario di regolamenti volti ad

²² De Ridder 1897, 17. Questa ipotesi si scontra con l'evidenza della grande diffusione che aveva il culto di Demetra e Kore presso città doriche, come ad esempio Megara, Corinto, Gela, Siracusa. Per una sintesi recente sulla diffusione del culto demetriaco e sui rituali ad esso connessi vd. Lippolis 2006, 7 ss., part. 19.

²³ LSCG nr. 110 (204).

²⁴ Homolle 1897, 148-9.

escludere i Dori da culti praticati da genti ioniche.²⁵

Tutte queste interpretazioni partono dal presupposto che il culto pario di Kore, così come quello ateniese di Atena, fosse riservato per sua natura e origine a genti di stirpe ionica, contribuendo a marcare sul piano religioso la distinzione tra le due stirpi degli Ioni e dei Dori. Saremmo, in altre parole, di fronte ad una delle testimonianze che dimostrerebbero la profonda divisione esistente sin dalle origini sul piano culturale, prima ancora che politico, tra Ioni e Dori.²⁶ Più recentemente, la questione è stata impostata su basi più solide in un articolo fondamentale di P. Butz, ove sono confrontati tutti i documenti epigrafici pervenuti (in tutto quattro) contenenti formule di proibizioni cultuali rivolte agli *xenoi*.²⁷ La studiosa ha messo bene in evidenza come le restrizioni agli accessi nei santuari per gli stranieri fossero finalizzate in primo luogo a definire, rafforzare e circoscrivere l'identità delle comunità che si stringevano attorno a culti fondati su specifiche tradizioni locali. Il concetto di *xenos* va inteso dunque in questi casi non tanto in senso politico, come non-cittadino opposto a *polites*, né in senso etnico, come appartenente ad un'altra stirpe, bensì in senso civico, come opposto a *astos*, cioè persona che fonda il senso di appartenenza alla propria comunità sulla condivisione del culto della principale divinità poliadica.²⁸ L'interdizione dello straniero serviva dunque a marcare la divisione tra chi faceva parte della comunità e chi invece ne era escluso, e a contrassegnare in maniera netta la differenza tra gli *insiders* e gli *outsiders*, esattamente come avviene di norma per le altre coppie di opposizioni funzionali nella sfera del sacro quali puro/impuro, ordine sociale/anomalia sociale, ecc.

²⁵ Un'autorevole voce dissonante è quella di Funke 2006, 4, secondo cui: «derartig spezifizierte Tabuisierung außer Betracht bleiben sollen».

²⁶ La tesi della 'naturale' e originaria ostilità etnica tra Ioni e Dori è stata contestata, con valide argomentazioni, a partire dal saggio di Will 1956.

²⁷ Butz 1996, 75-95. Oltre alla nostra iscrizione, sono presi in esame: 1) *I.Délos* VI nr. 68, A e B: due architravi rinvenuti a Delos e provenienti con molta probabilità dall'*Archeghesion*, il santuario dedicato al mitico fondatore Anios, figlio e sacerdote di Apollo, sui quali è iscritta la formula $\Xiένωι οὐχ ὁσίη ἐσιέναι$. Le due iscrizioni, datate dalla studiosa alla fine del V o agli inizi del IV secolo a.C., sono messe in relazione con un momento cruciale della storia di Delos, ossia il riconoscimento da parte spartana dell'indipendenza dell'isola dall'imperialismo ateniese dopo la fine della guerra del Peloponneso. 2) *IG* XII.7 2: decreto da Arkesine nell'isola di Amorgos del IV secolo a.C. con cui si proibisce agli *xenoi* di accedere oppure di soggiornare (secondo una diversa integrazione di un passo lacunoso) nel santuario di Hera, pena il pagamento di una multa ad Hera di dieci dracme al giorno. 3) *Syll.*³ nr. 1024: decreto promulgato dalla *polis* di Mykonos all'epoca del sinecismo dell'isola degli inizi del II sec. a.C., per stabilire il calendario cultuale della *polis*, ove, tra le varie disposizioni relative alle singole festività, si trova anche il divieto agli stranieri ($\Xiένωι οὐ θέμις$) di praticare il culto delle divinità ctonie (forse nella dodicesima parte dell'anno liturgico?).

²⁸ Butz 1996, 93 ss. Cf., ora, la divergente interpretazione di Peels 2015, 189-96, che collega queste norme ad esigenze di 'ordine pubblico' più che a prescrizioni di carattere cultuale.

Per quel che interessa maggiormente al nostro discorso, va osservato che l'esigenza di rinsaldare i confini identitari attraverso le norme di proibizione non risale sempre e comunque all'epoca della istituzione del culto.²⁹ I confronti con gli altri casi mostrano, infatti, che le regole di esclusione, sebbene in linea generale possano far leva sui fattori identitari costituiti al momento della formazione della *polis*, come l'affermazione della discendenza di tutti i membri della comunità da un medesimo capostipite e la comune devozione alla divinità poliadica, in alcuni casi possono essere introdotte in momenti storici particolari, in stretta connessione con fenomeni di trasformazione civica e con eventi politici che possano aver determinato l'esigenza di una costruzione (o, meglio, ri-costruzione) dell'identità collettiva. È questo ad esempio il caso delle norme che vietavano l'ingresso degli stranieri nell'*Archeghesion* di Delos, dedicato al mitico ecista Anios, stabilite in un contesto storico tanto cruciale per la (ri-)strutturazione dell'identità civica dell'isola, come la riconquista dell'indipendenza politica in seguito alla liberazione dal controllo politico di Atene.³⁰ Nella stessa direzione va anche la decisione presa dagli abitanti di Mykonos di riformulare le regole del nuovo calendario culturale in seguito al sinecismo delle due antiche *poleis* dell'isola in un unico centro politico.³¹

In una recente monografia del 2015, Saskia Peels, riprendendo in esame le formule utilizzate per i divieti ai culti degli stranieri, ha avanzato validi argomenti contro la tesi, finora prevalente, secondo cui nel mondo greco non si riservava una particolare attenzione alla definizione dello *status* degli *xenoi* in campo religioso. Non si può sottovalutare infatti che soprattutto nell'ambito qui preso in considerazione dei culti dedicati alle divinità poliadiche o legati in qualche modo all'affermazione dell'identità collettiva della *polis*, a differenza di altre categorie culturali, gli *xenoi* potevano essere volta per volta ammessi o respinti o integrati in determinate attività rituali, a seconda delle decisioni prese dalle singole comunità caso per caso.³²

Alla luce di queste ultime interpretazioni, come si può spiegare dunque il carattere 'straordinario' del divieto opposto ai Dori nell'iscrizione di Paros? Nel caso specifico di questa norma, infatti, la proibizione non può essere inquadrata all'interno dell'opposizione concettuale *xenoi-politai*, poiché altrimenti dal culto di Kore Astos sarebbero stati esclusi tutti i non-cittadini di Paros e non una stirpe specifica come quella dei Dori. Né, per lo stesso motivo, può farsi

²⁹ Su questo punto diverso è invece il parere di Butz 1996, 93 ss., che tende a considerare le norme di esclusione come un elemento costitutivo del culto.

³⁰ ID nr. 68 A e D. Su queste importanti iscrizioni vd. soprattutto Butz 1994, 69-98.

³¹ Syll.³ nr. 1024, su cui vd. Butz 1996, 88-92.

³² Peels 2015, 189-96.

rientrare nell'ambito dell'opposizione concettuale *xenoi-syngheneis*, poiché altrimenti ci si aspetterebbe una formula tesa ad includere nel culto soltanto gli Ioni.³³ Anche a voler supporre (ma solo in via del tutto congetturale) che nella parte lacunosa dell'epigrafe vi fossero riferimenti all'interdizione di altre stirpi greche al culto di Kore Astos, la singolare formula *xeno dorie* e la sua posizione enfatica all'inizio del testo suggeriscono che questa regola, legata ad un culto di fondamentale importanza per il consolidamento sul piano religioso dell'identità della *polis* di Paros, mirasse a circoscrivere tale identità sulla base della contrapposizione tra Ioni e Dori che sul piano propagandistico stava cominciando a dividere queste due stirpi negli anni della *Pentecontaetia*.

4 Il confronto con Erodoto 5.72.3

Nelle fonti letterarie non si trovano notizie che rimandino con certezza a norme, come quella di Paros, dirette ad escludere un *ethnos* specifico, ed in particolare quello dei Dori, da culti dedicati a divinità poliadiche di città ioniche. Ad un'attenta lettura, infatti, anche il noto passo sopra richiamato sul fallito tentativo di Cleomene di entrare nell'*adyton* del tempio di Atena Poliade ad Atene, spesso confrontato con la nostra iscrizione, non sembra fare riferimento ad una norma culturale così rigida e basata su una contrapposizione netta tra Ioni e Dori.

La seconda parte della ben nota frase rivolta dalla sacerdotessa a Cleomene «οὐ γάρ θεμιτὸν Δωριεῦσι παρίεναι ἐνθαῦτα», «o straniero spartano, torna indietro e non entrare nel santuario: non è lecito infatti ai Dori entrare qui», riproduce quasi *verbatim* la formula presente nella iscrizione di Paros, con le uniche differenze dell'uso del termine più esteso θεμιτόν al posto di θέμις e del dativo plurale Δωριεῦσι al posto dell'espressione χσένωι Δωριῇ. L'inserimento nel dialogo di questa formula induce a pensare che Erodoto, o la sua fonte, fosse perfettamente a conoscenza di regolamenti culturali molto simili a quello di Paros e li facesse pronunciare ai protagonisti dell'episodio per dare una veste di verosimiglianza ai dialoghi e alla trama narrativa del racconto. C'è da chiedersi, però, se il divieto pronunciato dalla sacerdotessa di Atene rispecchiasse effettivamente una regola già in vigore negli anni dell'impresa di Cleomene, quando ancora non vi erano motivi di contrapposizioni tra Dori e Ioni per motivi etnici (basti pensare che Cleomene viene chiamato in aiuto dagli Ateniesi per cacciare Ippia e subito dopo interviene

³³ Alla stregua delle *panegyreis* ioniche che si tenevano nel santuario di Apollo a Delo o quelle del *Panionion* di Capo Micalo.

a fianco di Isagora per neutralizzare la fazione di Clistene), o se non ci troviamo di fronte piuttosto ad una proiezione al tempo delle lotte fra Clistene e Isagora di norme stabilite negli anni in cui lo storico di Alicarnasso scriveva la sua opera (intorno agli anni '40 del V sec. a.C.), quando il motivo retorico dell'ostilità etnica tra Ioni e Dori cominciava ad essere sfruttato in relazione ai primi scontri tra la Lega Delio-Attica e la Lega del Peloponneso.³⁴

Comunque sia, l'arguta risposta data da Cleomene alla sacerdotessa: «O donna io non sono Doro (oppure non sono Dorieo, con allusione al suo fratellastro, secondo una diversa lettura proposta di recente),³⁵ bensì un Acheo» dimostra che, stando alla versione raccolta da Erodoto, il re spartano avrebbe interpretato alla lettera la frase rivoltagli dalla sacerdotessa, attribuendo il divieto di accesso all'*adyton* ad una forma di 'xenofobia' verso la stirpe dorica (oppure di ostilità verso il fratellastro Dorieo, ma in questo caso la contrapposizione etnica perderebbe 'mordente'), trasferita sul piano culturale. Secondo l'interpretazione più accreditata, la replica di Cleomene sulle proprie origini achee, finalizzata a neutralizzare la proibizione, giocava sull'ambiguità delle duplici radici etniche degli Spartani: egli infatti faceva leva sulle ben note genealogie mitiche che distinguevano la stirpe degli Eraclidi, da cui discendevano le famiglie dei re spartani, dagli altri Dori della Laconia discendenti dall'eponimo Doro figlio di Elleno.³⁶ Di recente, è stata pure avanzata l'ipotesi che il re spartano avrebbe sottolineato la sua origine acheo/eraclide nella speranza di mostrarsi più accettabile agli occhi degli Ateniesi, in virtù della maggiore 'affinità' etnica tra la stirpe achea e quella ionica fondata sulla genealogia mitica pseudo-esiodea secondo cui gli eponimi Ione e Acheo erano i due figli di Xoutho e dell'ateniese Creusa figlia di Eretteo.³⁷ Ad ogni modo, anche accogliendo tale ipotesi, non va trascurato che, nonostante l'enfasi posta sulla sua identità achea, Cleomene non riuscì ugualmente a raggiungere l'obiettivo principale della sua visita al santuario di Atena Poliade: egli era salito infatti sull'acropoli con una parte degli Ateniesi seguaci di Isagora per tentare di ricevere l'avallo della divinità poliadica e impadronirsi così dell'acropoli come atto simbolico di conquista del-

34 Sul tema della *syngeneia* nell'opera di Erodoto vd. Moggi 2013, 47-60 e Sammartano 2013, 79-98.

35 Per questa ipotesi vd. Macan 1895, *ad loc.*, Phillips 2003, 308-10; Nafissi 2014, 296, nota 5: «è il nome del fratello Dorieus - nome che Cleomene crede fatale -, che permette al re di richiamare, per aggirare la proibizione, l'alterità degli Eraclidi rispetto alla stirpe dorica, un ulteriore utile dato fornito dalla tradizione».

36 Vd., e.g., Mazzarino 1966, 101-2; Virgilio 1975, 100; Musti 1990, 38-41; Malkin 1994, 42 s.

37 L'ipotesi è di Fragoulaki 2013, 253 ss., seguita da Hornblower 2013, 216.

la città di Atene.³⁸ Pur ammettendo che egli sia riuscito ad entrare nell'*adyton* della dea (anche se Erodoto non lo dice esplicitamente) aggirando il divieto della sacerdotessa con la sua astuta replica, la divinità non sostenne ugualmente l'impresa del re spartano, poiché l'identità achea esibita dal re spartano non era comunque un requisito valido per raggiungere gli obiettivi che si era prefisso.

Come sottolinea a più riprese Erodoto, per Cleomene «si compiva ... la profezia (φήμη)», sicché il re spartano fu costretto a ritirarsi dall'assedio in quanto «non seppe trarre ammonimento alcuno dal presagio (κληιδόνη)». ³⁹ Erodoto non dice esplicitamente quale fosse esattamente questo presagio, ma dal contesto narrativo si ricava che per Cleomene l'esito negativo della sua visita al tempio fosse implicito già nell'esortazione della sacerdotessa a desistere dalla pretesa di entrare nell'*adyton*. Essendo uno *xenos* (come sottolinea la sacerdotessa apostrofandolo all'inizio del suo discorso: *o xeine lakedaimonie*), Cleomene non aveva alcun diritto a sacrificare alla divinità poliadica di Atene, e non tanto per la sottile, e ambigua, distinzione tra Dori e Achei che poco doveva importare agli occhi della divinità ai fini dell'esito della visita all'acropoli, quanto per la più generica distinzione tra non-Ateniesi ed Ateniesi. ⁴⁰ Nella prospettiva religiosa della narrazione erodotea, il re spartano doveva in ogni caso andare incontro al fallimento in quanto la sua identità etnica, dorica o achea che fosse, non gli consentiva di propiziarsi la divinità incarnante l'identità ateniese. ⁴¹ Pertanto, il riferimento della sacerdotessa all'interdizione di Cleomene per la sua origine dorica non doveva essere inteso erroneamente, come appunto fece il re spartano, in senso restrittivo, come un divieto rivolto solo ed esclusivamente ai Dori discendenti da Doro, né tanto meno come un richiamo ad una presunta contrapposizione 'atavica' tra Dori e Ioni, ma come un divieto rivolto in generale a tutte le stirpi non-Ateniesi, secondo l'opposizione *xenoi-syngheneis*.

L'espressione fatta pronunciare da Erodoto alla sacerdotessa riproduce il linguaggio asciutto ed ambiguo tipico delle altre formule

³⁸ Su questo aspetto dell'episodio vd. soprattutto Parker 1998. Non mi soffermo qui, in quanto rientra nei limiti del presente studio, ad esaminare le motivazioni politiche sottese all'impresa di Cleomene.

³⁹ Hdt. 5.72.3-4.

⁴⁰ Secondo Parker 1998, 5, la divinità non accettò la richiesta di Cleomene perché in ogni caso, «a Dorian he was, intruding on a forbidden place».

⁴¹ Sull'importanza che aveva per un invasore il contatto con la divinità identitaria della città o del territorio ambito, vd. soprattutto Parker 1998, 25, che mette ben in evidenza come la richiesta di accedere al tempio possa essere vista come una volontà di appropriazione o comunque una dimostrazione di potere: fare sacrifici nei luoghi di culto dove determinate categorie di persone non sono ammesse, equivale a trattare gli dei di un'altra città come se fossero i propri.

oracolari riportate nelle *Storie*, e come tutte le formule oracolari acquisisce un significato più preciso e comprensibile in un contesto diverso rispetto a quello in cui essa sarebbe stata pronunciata per la prima volta.⁴² L'espressione «non è lecito ai Dori entrare qui» ricalca infatti il linguaggio delle norme culturali note ai tempi di Erodoto, ma il senso originario delle parole pronunciate dalla sacerdotessa (sempre ammesso che l'episodio sia avvenuto realmente o in questi termini precisi) doveva essere ben altro. Cleomene, dato il suo 'passaporto' era comunque un 'non-Ateniese' e pertanto non aveva alcun diritto di accedere ai penetrali del tempio per dimostrare la legittimità, sancita sul piano religioso, del suo tentativo di occupazione dell'acropoli ateniese a sostegno della fazione di Isagora. L'intera trama narrativa dell'episodio appare condizionata, nella prospettiva erodotea, dalla contrapposizione etnica tra Dori e Ioni che dominava la scena dei rapporti internazionali del mondo greco all'epoca della stesura delle *Storie*. Per tale ragione, il divieto opposto dalla sacerdotessa, presumibilmente ricalcato su una norma nota per via epigrafica, si adattava bene alla dimostrazione che il fallimento dell'impresa ateniese di Cleomene fosse dipeso, esattamente come nell'altro caso famoso del tentativo di conquista di Argo compiuto dallo stesso re spartano,⁴³ da un'errata interpretazione del volere divino.

Per quel che interessa maggiormente al nostro discorso, l'episodio di Cleomene dimostra ancora una volta come le norme di esclusione degli stranieri fossero applicate in linea generale ai culti dedicati alle divinità che incarnavano l'identità di una comunità (sia essa una *polis* o una confederazione o un *ethnos* o altro), e mirassero in primo luogo a circoscrivere i gruppi civici che potevano far parte di diritto di tale comunità. Ebbene, nel caso qui preso in esame della norma di Paros, assistiamo ad un lieve scarto rispetto alla regola generale: oltre a stabilire i confini dei gruppi 'civici' ammessi al culto identitario, la norma stabilisce anche i confini dei gruppi 'etnici' ammessi a sacrificare alla divinità in questione, legati da vincoli di sangue alla comunità dei devoti alla dea.⁴⁴

⁴² Come avviene solitamente per gli oracoli: cf. le opportune osservazioni di Parker 1998, 6-7.

⁴³ Hdt. 6.76-81: anche in questo caso, Cleomene avrebbe voluto sacrificare personalmente sull'altare del tempio di Hera in Argo, ma il sacerdote glielo impedì dicendo che non era lecito a uno straniero sacrificare in quel luogo (6.81).

⁴⁴ Come mette bene in evidenza Parker 1998, 21: «a Greek would normally assume that shared blood would have as consequence shared religious practices and most commonly actual shared festivals. One sacrifices with one's kinsmen, near or remote».

5 Il culto di Kore a Paros

Che Demetra e Kore siano identificabili senza troppi rischi con le divinità poliadiache dell'isola di Paros si può ricavare da una lunga serie di indizi.⁴⁵ Anche a prescindere dal dato, in sé non dirimente, del rinvenimento della nostra iscrizione a breve distanza dal sito dell'antica acropoli di Paros, molteplici sono le testimonianze, sia epigrafiche⁴⁶ sia letterarie, che confermano la centralità e l'alta antichità del culto demetriaco nell'isola cicladica. Non è certo possibile esaminare qui in maniera approfondita tutte le fonti letterarie, per cui mi limito a elencarle mettendo in evidenza quegli elementi che indirizzano verso la funzione identitaria svolta a Paros dalla due dee.⁴⁷

1. Nell'Inno omerico a *Demetra*, databile in età anteriore alla metà del VI sec. a.C., Demetra è definita come regnante, assieme alla figlia Persefone, su «Paros circondata dal mare», oltre che su Eleusi e sulla cittadina tessala di Antrone.⁴⁸
2. In un frammento di Archiloco la festa religiosa che si teneva nell'isola di Paros in onore di Demetra e Kore viene definita col termine *panegyris*, riconducibile ad una cerimonia caratterizzata da un'ampia partecipazione collettiva (forse anche da altre comunità esterne all'isola?)⁴⁹ e paragonabile ad altre processioni di fondamentale importanza per la strutturazione delle identità etniche, come ad esempio le celebri *pangyreis* ioniche dell'isola di Delo.
3. Nel racconto di Erodoto sull'assedio di Paros da parte di Milziade nel 489 a.C., viene messa in risalto l'importanza dei riti che si svolgevano all'interno del santuario extramurario di Demetra *Thesmophoros*, di cui già abbiamo fatto cenno. Lo storico di Alicarnasso riporta una tradizione locale secondo la quale il Filaide, mentre tentava con grandi difficoltà di espugnare la città di Paros, incontrò una schiava paria di nome Timò, sacerdotessa subalterna delle dee ctonie (che però, al dire della Pizia, non era altro che un'immagine inviata dalla

⁴⁵ È quanto sostiene anche Funke 2006, 4.

⁴⁶ IG XII.5 134, 226-9, 310.

⁴⁷ Per un'ampia analisi delle testimonianze sul culto demetriaco a Paros si rinvia a Ornaghi 2009, 80-113; vd., ora, l'accurata analisi di Piette 2016-17, 13-45, con riferimenti (anche se piuttosto scettici) verso l'iscrizione qui in esame.

⁴⁸ *Hymn. ad Dem.* 490-494.

⁴⁹ Archil. fr. 322 West (=119 Diehl). L'interpretazione è di Ornaghi 2009, 98-9, secondo cui, però, con questo termine Archiloco non intendeva alludere «ad una pura e semplice festa, o all'ambito religioso *stricto sensu*, ma piuttosto a una occasione religiosa con forti pertinenze 'politiche' (in senso etimologico)».

divinità per indurre Milziade al fallimento dell'impresa),⁵⁰ la quale gli riferì che se teneva davvero a prendere Paros doveva seguire i suoi consigli. Milziade, seguendo il suo suggerimento, cercò di entrare nel *megaron* del *Thesmophorion* «o per fare dentro qualche cosa, o per rimuovere qualcuna delle cose inamovibili o per fare qualcos'altro», ma davanti alla porta fu colto da un timore improvviso e fuggì dal tempio procurandosi una grave ferita.⁵¹ Anche se nella tradizione seguita da Erodoto non si dice esplicitamente quale fosse il compito suggerito dalla sacerdotessa a Milziade, questo comunque doveva esser collegato ai rituali (molto probabilmente di carattere misterico) che per prassi si svolgevano nel *Thesmophorion*.⁵² I commentatori ritengono generalmente che il compito suggerito dalla sacerdotessa fosse quello di sottrarre dal tempio un simulacro sacro, come ad esempio il palladio, dal quale doveva dipendere la salvezza della città.⁵³ Comunque sia, ai fini del nostro discorso ciò che importa sottolineare è che nella prospettiva religiosa la conquista della città era subordinata alla possibilità di accedere al *megaron* del santuario e di entrare in contatto con gli oggetti sacri ivi conservati, a dimostrazione della stretta connessione tra il culto delle dee Demetra e Kore e l'identità civica (oltre che religiosa) di Paros.

4. Secondo un racconto mitico riportato in un frammento papiaceo di Apollodoro di Atene, Demetra, dopo aver portato alle Ninfe la cesta con la tela e i lavori di Persefone, si sarebbe recata a Paros; qui fu ben accolta dal re Melisso e in cambio la

⁵⁰ Hdt. 6.135.3: l'immagine era stata mandata «come guida delle sciagure» per Milziade, poiché di fatto da questo momento comincia la discesa della parabola politica dello stratega ateniese, che peraltro di lì a poco morirà forse per la stessa ferita riportata a Paros, secondo una versione dei fatti. Non è possibile addentrarsi qui nella ricostruzione storica della spedizione del Filaide a Paros, per la quale si rimanda a Orna-ghi 2009, 205-18, con bibliografia precedente.

⁵¹ Hdt. 6.132-135. Il racconto presenta molti elementi strutturali analoghi a quello sopra esaminato del tentativo di Cleomene sull'acropoli di Atene: anche nel caso di Milziade, infatti, la riuscita della conquista della città assediata sembra dipendere dalla possibilità di accedere al tempio di Demetra *Thesmophoros*, sventato all'ultimo momento da un intervento della divinità teso a ingannare l'assediante, o comunque non correttamente interpretato dal protagonista proprio come nel caso di Cleomene ad Atene.

⁵² Di tali riti misterici vi è traccia nel prosieguito del racconto (6.135. 2), ove Erodoto riferisce che i Pari, volendo punire la sacerdotessa Timò per il tradimento ordito ai loro danni, mandarono a chiedere alla Pizia se dovessero ucciderla «per aver spiegato ai nemici come impadronirsi della patria e per aver rivelato a Milziade i sacri misteri vietati al sesso maschile». Va notato, per quanto interessa al nostro discorso, che il rito misterico legato al culto di Demetra non era in generale proibito agli stranieri, come il culto eleusinio, bensì a tutti gli individui di sesso maschile.

⁵³ Cf., e.g., Legrand 1948, 123; Nenci 1998, 313. In mancanza di altre informazioni di supporto, l'ipotesi appare comunque indimostrabile.

dea accordò alle sue sessanta figlie la tela di Persefone, confessando loro, per la prima volta, la sua sventura e i suoi misteri; da ciò deriverebbe la definizione di 'melisse' data alle donne che partecipano alle *Thesmophorie*.⁵⁴

5. Nella descrizione della scena relativa alla fondazione di Thasos dipinta da Polignoto di Thasos nella *lesche* degli Cnidi di Delfi, Pausania riporta l'interessante tradizione secondo cui il culto di Demetra *Thesmophoros* sarebbe stato introdotto nella colonia egea dalla fanciulla paria di nome Kleoboia, che assieme a Tellis, identificabile molto probabilmente con l'ecista di Thasos, portò con sé nella cista i *hiera* di Demetra e Kore.⁵⁵ Anche in questo caso, come nella tradizione erodotea, gli oggetti legati ai rituali demetriaci svolgono una funzione centrale per la definizione dell'identità della comunità paria, e, di riflesso, delle sue colonie.
6. Nel lemma su Paros di Stefano Bizantino si ricorda che l'isola sarebbe stata denominata anche Kabarnis dal nome del cittadino pario Kabarnos, noto per aver dato informazioni a Demetra circa il rapimento della figlia.⁵⁶

6 Il contesto storico-culturale: il culto demetriaco tra Paros e Atene

Un dato di grande interesse, per il nostro discorso, che emerge dall'esame complessivo di tutte queste testimonianze è la stretta affinità esistente tra la religione demetriaca attestata a Paros e il complesso sistema del culto di Demetra e Kore ad Eleusi e ad Atene.⁵⁷ La connotazione tesmoforica del santuario extramurario di Paros, la presenza di strutture gerarchiche sacerdotali, le pratiche rituali misteriche che si espletavano all'interno del *megaron* e dalle quali erano esclusi gli uomini, le tradizioni mitico-eziologiche che rimandano le origini del culto alle notizie ricevute da Demetra in merito al rapimento della figlia Kore e che spiegano l'etimologia della denominazione di 'melisse' data alle donne partecipanti alle *Thesmophorie*, sono tutti elementi che attestano la stretta somiglianza tra il culto di Paros e quello eleusinio, inducendo a definire il primo «una sorta di doppio-

⁵⁴ Apollod. *P.Oxy.* XV 1802.

⁵⁵ Paus. 10.28.3.

⁵⁶ St. Byz. θ 56, s.v. «Πάρος».

⁵⁷ Per un esame sintetico ma esaustivo della documentazione letteraria del culto di Demetra eleusinia, si rimanda a Lippolis 2006, 7-35, con bibliografia.

ne cicladico» del secondo.⁵⁸ Ma soprattutto, se davvero è plausibile la tesi della doppia collocazione dei luoghi di culto a Paros, uno intramurario ed uno extramurario, allora questo sistema cultuale mostra stringenti analogie con quello costruito ad Atene attorno al culto di Demetra. Qui, infatti, com'è noto, in seguito al coinvolgimento del santuario di Eleusi nella *polis* attica, da collocare presumibilmente agli inizi del VI sec. a.C., venne istituito un culto 'gemello' all'interno delle mura di Atene con la costruzione dell'*Eleusinion* collegato direttamente col santuario di Eleusi dalla via sacra. L'*Eleusinion* divenne col tempo uno dei perni principali dell'identità collettiva ateniese, in quanto da qui partiva annualmente la processione diretta ad Eleusi cui partecipava tutta la comunità attica rappresentando uno dei momenti cruciali della vita religiosa ateniese: tale sistema di collegamento infatti, pur «mantenendo la salda preminenza del primo centro di culto, permette comunque il temporaneo trasferimento degli oggetti sacri all'interno della *polis* e il coinvolgimento globale dell'intera popolazione dell'Attica».⁵⁹

Ci si chiede, dunque, se anche a Paros il culto di Kore *Astos* non possa aver svolto una funzione analoga a quella ricoperta dall'*Eleusinion* ateniese: non si può escludere, cioè, che in alcune importanti festività religiose la comunità dei Pari trasferisse temporaneamente nel tempio di Kore *Astos* gli oggetti sacri conservati nel *Thesmophorion* extramurario conferendo così un preciso significato 'poliadico', 'identitario', al culto demetriaco. Ciò consentiva, infatti, esattamente come ad Atene, di rinsaldare il senso di appartenenza civica dell'intera comunità dei Pari che si stringeva attorno alla divinità principale della loro isola, escludendo dalla pratica religiosa espletata nel tempio intramurario di Kore *Astos* gli stranieri, che invece di norma erano ammessi ai rituali misterici praticati nel santuario extramurario del *Thesmophorion*, ad Eleusi come anche presumibilmente a Paros.

7 Conclusioni

Per tornare dunque all'iscrizione di Paros, la prescrizione che vieta ai Dori l'accesso al tempio di Kore *Astos* difficilmente può essere spiegata con la connotazione specifica del culto in questione, giacché la proibizione in origine doveva essere rivolta in generale a tutti gli *xenoi* in quanto non appartenenti alla comunità dei *politai* devoti di Kore *Astos*. La norma può trovare piuttosto una sua ragion

⁵⁸ Ornaghi 2009, 101. Vd. anche Lippolis 2006, 17: «A Paros nelle importanti *Thesmophoria* locali a Demetra e Kore si affianca Zeus Eubuleus, mostrando in qualche modo un parallelo con la situazione eleusinia ed ateniese».

⁵⁹ Lippolis 2006, 25-30.

d'essere in un momento storico ben preciso e particolarmente delicato, in cui la comunità dei Pari sentì l'esigenza di tracciare in maniera più precisa i confini della propria identità, non più attraverso la generica opposizione di tipo 'civico' tra *xenoi* e *astoi* posta di norma alla base del culto identitario, bensì attraverso una precisa demarcazione di carattere etnico, volta ad escludere dal culto poliadico la stirpe che era considerata del tutto contrapposta a tale tipo di identità.⁶⁰ Non abbiamo elementi per dare una spiegazione certa dei motivi sottesi a questa restrizione della norma, ma non si può fare a meno di metterli in relazione con il mutato clima politico degli anni centrali del V sec. a.C. e con il processo graduale e inarrestabile che portò alla divisione del mondo greco nei due grandi blocchi contrapposti della Lega Delio-Attica da una parte e della Lega del Peloponneso dall'altra. Alla formazione di questi due blocchi politici non fu certo estraneo, teste Tuciddide, il richiamo al senso di appartenenza alle due distinte stirpi degli Ioni e dei Dori, che si legavano rispettivamente attorno alla Lega guidata da Atene e alla Lega capitanata da Sparta. Ed è dunque in tale clima di costante appello alle proprie radici etniche che poteva trovare terreno fertile l'esigenza di sancire sul piano normativo la rigida esclusione, in primo luogo, dei Dori dal culto identitario dei Pari.⁶¹

Sappiamo ben poco della storia di Paros negli anni centrali del V sec. a.C., ma non v'è dubbio che dopo la fallita spedizione di Milziade del 489 a.C., e in seguito alle minacce di assalto da parte di Temistocle finalizzate ad estorcere denaro ai Pari e a costringerli ad uscire dalla sfera di influenza persiana,⁶² l'isola cicladica inaugurò un nuovo corso nelle relazioni politiche con Atene, diventando una delle alleate più fedeli, e allo stesso tempo una delle contribuenti più 'ricche', della Lega Delio-Attica fino alla guerra del Peloponneso.⁶³ Ai fini della ricomposizione dei rapporti con Atene, il richiamo alle comuni origini ioniche deve aver giocato un ruolo di non secondaria importanza, esattamente come avvenne nei rapporti tra Atene e le altre comunità di stirpe ionica della Lega Delio-Attica, considerate come dirette

60 Diversa la spiegazione proposta da Funke 2006, 4, che rimanda questa norma ad una prassi di esclusione degli stranieri dai culti di tipo ctonio, come appunto quello di Paros.

61 In questa direzione anche Krauter 2004, 59, che però fa risalire la (fittizia) demarcazione tra Ioni e Dori sul piano culturale alla fine del VI sec. a.C., collegando l'iscrizione di Paros al suddetto passo di Erodoto sulla visita di Cleomene all'acropoli di Atene.

62 Hdt. 8.112.

63 Per l'analisi storica di queste vicende si rimanda soprattutto a Lanzillotta 1987, 105-19. Per i rapporti tra Atene e le Cicladi, in generale, vd. ora: Bonnin 2014, 57-68 e Rutishauser 2014, 69-80. Non si sa con certezza quando Paros sia entrata a far parte della Lega Delio-Attica, ma l'insieme dei dati a nostra disposizione lascia presumere che vi abbia aderito subito, al momento stesso della fondazione della Lega. Vd. anche, più recentemente, Ornaghi 2009, 183 ss.

discendenti della *metropolis* ateniese dalle tradizioni mitografiche e storiografiche diffuse negli anni della *Pentecontaetia*.⁶⁴ L'enfasi posta sull'appartenenza al medesimo *ethnos* contribuì dunque a rafforzare e delimitare l'identità ionica della comunità dei Pari, e non si può escludere che in questa operazione di recupero delle comuni origini e dei legami ancestrali con Atene il fattore religioso possa aver svolto una importante funzione di legittimazione. Il culto tesmoforico di Demetra e Kore attorno al quale si stringeva tutta la comunità dei Pari era certamente assimilabile alle pratiche religiose espletate nel santuario di Eleusi, e dunque poteva costituire un ulteriore fattore di coesione tra i membri delle due comunità alleate che si autorappresentavano come i devoti delle due dee facendo della religione demetriaca uno dei perni principali della loro identità. La condivisione della religione tesmoforica costituiva un non trascurabile elemento di aggancio tra le comunità dei Pari e degli Ateniesi, e non ci sarebbe da stupirsi dunque se gli Ateniesi potessero avere il diritto di accedere, in quanto Ioni e devoti della dea, al culto di Kore *Astos*, dal quale invece erano escluse le altre stirpi e prime fra tutte la stirpe dei Dori: da qui la necessità di specificare che l'ingresso nel tempio di Kore *Astos* era proibito innanzi tutto ai Dori, principali nemici degli Ioni in quel frangente storico.

In assenza di elementi di conferma certi, queste ultime considerazioni non possono superare comunque il livello di una semplice ipotesi di lavoro. Ciò che invece si può affermare con un certo margine di sicurezza è che l'iscrizione di Paros contribuisce a dimostrare che il *topos* retorico della contrapposizione tra Ioni e Dori svolse una funzione non secondaria all'interno della propaganda degli anni immediatamente precedenti lo scoppio della guerra del Peloponneso, poggiando sulla base di rinnovate demarcazioni delle identità etniche, che all'occorrenza potevano manifestarsi, sia pure in via del tutto eccezionale, anche sul versante religioso.

Bibliografia

- Alty, J. (1982). «Dorians et Ionians». JHS, 102, 1-14.
Berranger, D. (1992). *Recherche sur l'histoire et la prosopographie de Paros a l'époque archaïque*. Clermont-Ferrand. Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université Blaise-Pascal n.s. 36.
Bonnin, G. (2014). «Les Cyclades face à l'impérialisme d'Athènes: entre coercion et adaptation». Bonnin, Le Quéré 2014, 57-68.

⁶⁴ Sui proclami di parentela fra Atene e le sue alleate ioniche nel V sec. a.C. numerosissime sono le fonti e amplissima la bibliografia: per queste si rimanda, da ultimo, a Fragoulaki 2013, 209-81.

- Bonnin, G.; Le Quéré, E. (2014). *Pouvoirs, îles et mer. Formes et modalités de l'hégémonie dans les Cyclades antiques (VIIe s. a.C.-IIIe s. p.C.)*. Bordeaux. Scripta Antiqua 64.
- Butz, P. (1994). «The Double Publication of a Sacred Prohibition on Delos: ID 68 A and B». BCH, 118(1), 69-98.
- Butz, P. (1996). «Prohibitory Inscriptions, Ξένοι, and the Influence of the Early Greek Polis». Hägg, R. (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis = Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult* (Swedish Institute at Athens, 16-18 October 1992). Stockholm, 75-95. Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae 80 XIV.
- Butz, P. (2000). «IG XII 5, 225. Palaeography, Prohibitory Content, and Marble». Schilardi, D.; Katsarou, S.; Katsōnopoulou, D.; Brenner, C.M. (eds), Παρία λίθος. Λατομεία, μάρμαρο και εργαστήρια γλυπτικής της Πάρου = Πρακτικά Α' Διεθνούς Συνεδρίου Αρχαιολογίας Πάρου και Κυκλάδων (Παροιμία, Πάρος 2-5 Οκτωβρίου 1997). Athens, 193-201.
- DGE = Schwyzler, E. (1923). *Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora*. Ed. tertia. Leipzig.
- Fragoulaki, M. (2013). *Kinship in Thucydides. Intercommunal Ties and Historical Narrative*. Oxford.
- Funke, P. (2006). «Fremde und Nicht-Bürger in den griechischen Heiligtümern der antiken Mittelmeerwelt. Eine historische Einführung». Naso, A. (a cura di), *Stranieri e non cittadini nei santuari greci = Atti del convegno internazionale*. Firenze, 1-12. Studi Udinesi sul Mondo Antico 2.
- Gruben, G. (1982). «Naxos und Paros. Vierter vorläufer Bericht über die Forschungskampagnen 1972-1980». AA, 4, 621-89.
- Guarducci, M. (1967). *Epigrafia greca*. I. Roma.
- Homolle, T. (1897). «Nouvelles et correspondance». BCH, 21, 148-49.
- Hornblower, S. (1996). *A Commentary on Thucydides*, vol. II. Oxford.
- Hornblower, S. (2013). *Herodotus. Histories*, Book V. Cambridge.
- I.Délos VI = Plassart, A. (éd.) (1950). *Inscriptions de Délos*, vol. VI. Paris (nos. 1-88).
- IG XII.5 = Hiller von Gaertringen, F. (ed.) (1903-1909). *Inscriptiones Graecae*. Vol. XII, *Inscriptiones insularum maris Aegaei praeter Delum*. Fasc. 5, *Inscriptiones Cycladum*. 2 vols. Berlin.
- IG XII.7 = Delamarre, J. (ed.) (1908). *Inscriptiones Graecae*. Vol. XII, *Inscriptiones insularum maris Aegaei praeter Delum*. Fasc. 7, *Inscriptiones Amorgi et insularum vicinarum*. Berlin.
- Krauter, S. (2004). *Bürgerrecht und Kultheilnahme: politische und kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum*. Berlin; New York. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 127.
- Lanzillotta, E. (1987). *Paro dall'età arcaica all'età ellenistica*. Roma.
- Legrand, P.E. (1948). *Hérodote. Histoires*, Livre VI. Paris.
- LGS = De Prot, I.; Ziehen, L. (1896-1906). *Leges Graecorum sacrae et titulis collectae: ediderunt et explanauerunt*. Leipzig.
- Lippolis, E. (2006). *Mysteria. Archeologia e culto del santuario di Demetra a Eleusi*. Torino.
- LSAG = Jeffery, L.H. (ed.) (1961). *The Local Scripts of Archaic Greece*. Oxford.
- LSCG = Sokolowski, F. (1969). *Lois sacrées des cités grecques*. Paris.
- Macan, R.W. (1895). *Herodotus: The Fourth, Fifth and Sixth Books*. London.
- Malkin, I. (1994). *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*. Cambridge.

- Mazzarino, S. (1966). *Il pensiero storico classico*, vol. 1. Roma-Bari.
- Moggi, M. (2013). «Alle origini della famiglia lessicale della *syngeneia*». Bultrighini, U.; Dimauro, E. (a cura di), *Ὅμηρον ἔξ' Ὀμήρου σαφηνίζειν. Omaggio a Domenico Musti = Atti del Convegno Internazionale* (Chieti, 13-14 dicembre 2011). Lanciano, 47-60. Koinos logos 8.
- Moggi, M. (2014). «*Syngeneia* in Tuciddide». *Incidenza dell'antico*, 12, 43-59.
- Musti, D. [1985] (1990). «Continuità e discontinuità tra Achei e Dori nelle tradizioni storiche». Musti, D. (a cura di), *Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo*. 2a ed. Roma; Bari, 37-71.
- Nafissi, M. (2014). «Erodoto, Sparta e gli oracoli su Tegea e Oreste». *SemRom*, 3(2), 295-332.
- Nenci, G. (a cura di) (1998). *Erodoto. Le Storie*, Libro VI. Milano.
- Ornaghi, M. (2009). *La lira, la vacca e le donne insolenti. Contesti di ricezione e promozione della figura e della poesia di Archiloco dall'arcaismo all'ellenismo*. Alessandria. Minima Philologica. Serie greca 5.
- Parker, R. (1998). *Cleomenes on the Acropolis. An Inaugural Lecture Delivered Before the University of Oxford on 12 May 1997*. Oxford.
- Peels, S. (2015). *Hosios: A Semantic Study of Greek Piety*. Leiden; Boston. Suppl. Mnemosyne 387.
- Phillips, D.D. (2003). «The Bones of Orestes and Spartan Foreign Policy». Bakewell, G.W.; Sickinger, J.P. (eds), *Gestures: Essays in Ancient History, Literature, and Philosophy presented to Alan L. Boegehold on the Occasion of his Retirement and his Seventy-fifth Birthday*. Oxford, 301-16.
- Piette, E. (2016-17). *Culte et sanctuaires de l'île de Paros. Une première approche du Pantheon* [Master thesis]. Liège: Université de Liège.
- P.Oxy. XV = Grenfell, B.F.; Hunt, A.S. (1898). The Oxyrhynchus Papyri*, vol. XV. London.
- de Ridder, A. (1897). «Inscription de Paros et de Naxos». *BCH*, 21, 16-25.
- de Romilly, J. (1967). *Histoire et raison chez Thucydide*. Paris.
- de Romilly, J. (1995). *La costruzione della verità in Tuciddide*. Trad. it. di M.L. Ferrari. Firenze. Trad. di: *La construction de la vérité chez Thucydide*. Paris, 1990.
- Rubensohn, O. (1901). «Paros II. Topographie». *MDAI*, 26, 157-222.
- Rutishauser, B. (2014). «Crowning the *Polis*: Island Gifts and Aegean Politics». Bonnin, Le Quéré 2014, 69-80.
- Sammartano, R. (2012). «Le parentele tra città in Tuciddide». Cataldi, S.; Bianco, E.; Cuniberti, G. (a cura di), *Salvare le poleis costruire la concordia progettare la pace*. Alessandria. Fonti e studi di storia antica 16.
- Sammartano, R. (2013). «*Homaimos* e *syngenes*. Consanguineità e identità etnica nelle Storie di Erodoto». Cusumano, N.; Motta, D., *Xenia. Scritti in onore di Lia Marino*. Caltanissetta, 79-98.
- Sourvinou-Inwood, C. (1988). «Further Aspects of Greek Religion». *AIONArch*, 10, 259-74.
- Syll.³ = Dittenberger, W. (ed.) (1915-24). Sylloge Inscriptionum Graecarum*. 3. Aug. Leipzig.
- Virgilio, B. (1975). *Commento storico al quinto libro delle "Storie" di Erodoto*. Pisa.
- von Wilamowitz, U. (1931). *Der Glaube der Hellenen*, Bd. I. Berlin.
- Will, É. (1956). *Doriens et Ioniens. Essai sur la valeur du critère ethnique appliqué à l'étude de l'histoire et de la civilisation grecque*. Paris.